

Юрій ІЩЕНКО

## КОНЦЕПТ “МЕТАІСТОРІЇ” СЕРГІЯ КРИМСЬКОГО ТА ДИСКУРС ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ ПОЛЯ РІКЕРА

“Є два способи здійснити куряву на майданах і на історичній арені – це шлях насильства і шлях добра”, – писав у свій час Арнольд Тойнбі. Видатний англійський історик вважав, що історія, не дивлячись на радикальну присутність у ній зла насилля, обирає другий шлях. Віддаючи належне влучності цієї метафори, я б радше все ж сказав, що шлях добра обирає не сама історія, а занурена в історичний вир подій людина, котра прагне, не дивлячись на те, що “історія нічому не навчає” (Гегель) і часто-густо замість того, щоб щось “сказати”, “промовчує” (Бернард Шоу), раціонально її осягнути. Такою людиною, безумовно, є Поль Рікер, який, наприклад, ставить питання: за яких умов неохоча до насильства людина може бути чимось іншим, аніж йогою, чи людиною абсолютно чистою, що живе на околицях історії? Таким мислителем, безперечно, є й Сергій Кримський, котрий, розглядаючи колізії між духовністю та проявами різноманітних форм людської влади, відтак – насилля та примусу, що наскрізно пронизують історичне буття людини, виводить своєрідний історичний імператив: демонізм людської активності – стихія руйнування задля самого нищення та природи, і людського буття – у “часовороті” історії неодмінно “анігілюється” такими абсолютними цінностями як Істина, Добро, Краса і спорідненими з ними іншими сенсовими інваріантами діяльності людини.

Звісно, у всіх згаданих вище мислителів, за їхніми меткими висновками та висловами стоять концептуально обґрунтовані міркування. У своєму слові на цьому почесному зібранні, я, звичайно, не зможу торкнутись навіть деяких із найбільш значущих аспектів розуміння ними історії. Проте мені хотілось, хоча б дотично, провести деякі паралелі між історичною думкою П.Рікера та С.Б. Кримського. Декому може здатись досить несподіваним таке зіставлення поглядів двох мислителів. Утім, для цього є не лише означені вище спільні для обох філософів антинасильницькі, власне гуманістичні пістави “читання” історії, а й, попри різницю у

методологічних підходах, презумпція розумності і пошук сенсу історичного буття людини. Не беручись тут за компаративістичний аналіз, що саме по собі є, безперечно, необхідним у сучасних філософських та історико-філософських дослідженнях, і особливо важливим для пошуку моделей ідентичності української філософської думки ( до речі, таку спробу порівняння проблематики філософів Київської школи і проблематики мислителів Заходу ХХ ст. здійснює Віталій Табачковський у своїй розвідці “ У пошуках невтраченого часу”), зазначу, що, мовлячи словами нашого ювіляра, “між двома справжніми культурними подіями, в хоч би якому хронологічному інтервалі вони були взяті, завжди можна поставити (методом історичної реконструкції) третю подію”, яку в даному випадку символізує дана наукова конференція, присвячена філософському шляху і творчості Сергія Кримського.

Ці слова філософа взяті з його статті “Строй культуры: хронотопы и символы”, яка з’явилася у першому ж числі тільки-но створеного (у 1993 році) журналу “Collegium”. Коли я познаймив Сергія Борисовича з головним редактором часопису Сергієм (і те ж Борисовичем) Бураго, то між ними відразу виникли теплі і глибоко людські стосунки, що не малою мірою посприяло як філософській політиці журналу, так і утвердженню філософських засад конференції “Мова і культура”, яка регулярно проводиться ось уже майже п’ятнадцять років підряд, і душею котрої відтоді став саме Сергій Кримський. О тій же порі у своїй статті на прикладі творчості І.С.Баха філософ показав, що “зв’язок часів”, включаючи циклічний час і “часовороти”, котрі виявляє культурно-історичний прогрес, робить можливим мандрування у часі та зустріч різних епох. Феномен Баха, на думку С.Б. Кримського, розкриває ту сучасність майбутнього та історичність теперішнього, що опосередковують справді великі здобутки людського духу, через котрі історія заломлюється не лише як те, що минуло, але й як те, що продовжує поліфонію часу у всьому багатоманітті її голосів. Такий “зв’язок часу” і є, писав філософ, “формою засвоєння абсолютного в культурі, індикатором її нетлінних цінностей”. Важливою тут є обґрунтована мислителем теза, що виникаючий у культурно-історичному процесі “часоворот”, характеризується не як “коло у хронологічній послідовності історичних подій”, а – в ширшому просторово-часовому континуумі культури – “коло метачасу”.

У такий спосіб, а саме зверненням, *в одному вимірі*, до “історії істориків”, які описують події минулого в їхній хронологічній послідовності, *в іншому вимірі*, до історії культури, що націлює на

аналіз “культурних артефактів”, власне історичних творів і текстів, *ще в іншому*, до “історії філософів”, котрі прагнуть розкрити екзистенційний і персональний плин історії, Сергій Кримський обґрунтовує свій концепт “метаісторії”. Так він пише про те, що в історії з боку її культурного здійснення одні події можуть накладатись на інші, заміщувати їх, виступати масками та символами одне одного. При цьому утворюваний символічний світ “потенційних структур” та “актуальних значень”, визначається в зорієнтованому на вічність екзистенційному часі, й характеризує, власне, метаісторичний аспект історії. З цього випливає два висновки. По-перше, дослідження метаісторії передбачає вивчення не того, що минає, а того, що зберігається, бо вона реалізується через синхронічні виміри епох, їхній збіг, через інваріанти культури, актуалізацію минулого, через “часовороти”. По-друге, метаісторія – не тільки вияв інваріантних структур соціуму, економічних систем та культури, а й форма освоєння їх внутрішнього призначення – людяності. Остання обставина, підкреслює філософ, дуже важлива в тому відношенні, що метаісторичний підхід дозволяє розкрити *персоналістський* аспект історії, не впадаючи в суб’єктивізм: те, що в русі історичного процесу має вигляд становлення особистості чи персоналістичної тенденції, з погляду метаісторії постає як смисл історії. Йдеться про такі узагальнені структури історії, які входять у розвиток особистості та визначають її. Отже, те, що в історичному процесі виявляється як персоналістична тенденція, в метаісторії постає як згортання історії в долю особистості. ( див.: Кримський С.Б. Запити філософських смислів.– К., 2003. – С. 221). При цьому розкриття цієї долі особистості, як показує Сергій Кримський у своєму аналізі феномена Баха, можливе лише в “історії філософів”, що передбачає певне (філософське) бачення історії, відповідну методологічну рефлексію та мову, котра завше є мовою певного історичного часу та культури і спирається на іманентні їй архетипи та символи.

А тепер поглянемо на деякі моменти розгорнення дискурсу філософії історії П. Рікера, як він репрезентований в його праці “Історія та істина”. Насамперед щодо філософського осягнення історичного часу мислитель пише: *“лише в дискурсі й виключно в дискурсі філософ може представити свою епоху”*. І продовжує: *“Творча діяльність філософа є діяльністю словесною й тільки словесною, і це настільки слушно, що вона репрезентує най-екстремальніший і, можливо, найочевидніший аспект, який може бути між ефективною історією, яку творять люди і дискурсом, який*

вони конституують” ( див. : Пікер П. Історія та істина. К., 2001. с. 78). Це твердження П. Пікера, на мій погляд, корелюється з тезою С.Б. Кримського про те, що істина не характеризується предикатами неперервної зміни думок, а спирається на весь спектр значень історичної діяльності людини, що символічно фіксується в мові тієї чи тієї культури сенсовими інваріантами (абсолютами) на кшталт Добра, Істини, Краси.

Дискурс філософії історії П. Пікера має своїм тлом рішуче заперечення філософії історії в її класичному розумінні як воно склалося в історії філософії. На його думку, сократичні, трансцендентальні, рефлексивні філософи, замість того, щоб реально творити *історію* філософії, більше переймалися *філософією* історії, бо часто-густо залишали поза увагою “незвідні інтенції” великих філософів, накидаючи у такий спосіб історії тенденцію завершуватись ними. Втім, дискурс філософії історії постає як філософський дискурс, занурений в реальні історичні події, або, за висловом П. Пікера, в ефективну історію, і виступає як *історичний акт і подія*. Він рефлексивно формується з історичного дискурсу самих істориків, або, як пише мислитель, з “історії істориків”: філософ має власну манеру завершувати в собі працю історика, в якій об’єднує своє власне осмислення з “переосмисленням” подій в історії істориків, тобто із своєрідною історичною “репризою”. Необхідність філософського дискурсу немов би випливає із самого характеру історичного дослідження і намагання в ньому досягти об’єктивності.

“Історія істориків” зрештою описує ( тут П. Пікер приєднується до Еріка Вейля) види людської поведінки. Філософ же своїм актом переосмислення підносить ці “види людської поведінки” до рангу “категорій” і дошукується зв’язного порядку категорій у зв’язному дискурсі, внаслідок чого історія перестає бути історією історика і перетворюється на історію філософа. В останній неодмінно актуалізується питання сенсу історичних подій, що передбачає, а отже, й веде до віднайдення і з’ясування умов істинного акту осмислення історії, відтак з’являється дискурс філософії історії, в якому *об’єктом* історії є не що інше, як людський *суб’єкт*.

Цим міркуванням французького філософа відповідає контекст метаісторичної рефлексії С.Б. Кримського про історію як “біографію духу”, або ж “звершення суду над людством і шлях до спасіння”, чи-то “відтворення людини у формах її утилітарної діяльності”. За всієї варіативності пропонованого істориками літератури, релігії, культури “читання історії”, важливою тут є заувага філософа, що “історія”

відрізняється від “буденності” високими смислами і цілями, котрі, втім, ставить перед собою людина у своєму реальному історичному бутті. І, як видно з подальших міркувань філософа, цю обставину розкриває саме філософська рефлексія, витворюючи уявлення про “метачас” та “метаісторію”.

Наче продовженням цієї думки С.Б. Кримського виступають наступні розмисли П. Пікера. Він пише: “Історично філософія сприяла виробленню погляду на людину як на свідомість і суб’єктивність. Філософський дискурс як історичний і подієвий акт має для історика цінність нагадування, що його зусилля виправдані, коли *спрямовані на людину та її цінності*. І це нагадування іноді звучить для історика як “сигнал пробудження”, коли історик відчуває спокусу відмовитися від цієї фундаментальної інтенції й поступитися перед чарами *оманливої об’єктивності*, в якій історія складається лише зі структур, сил, інституцій, і в ній не знаходиться місця для людей і цінностей”. Філософський дискурс (акт) історії у своїй інтенції на людину виводить на світло, як пише П. Пікер, “розкол між істинною і фальшивою об’єктивністю”, “між об’єктивністю та об’єктивізмом, який випускає з уваги людину” (там само, с. 49).

Це завершення історії істориків у філософському акті (дискурсі), на думку французького мислителя, знаходило в історії своє продовження у двох напрямках – “логіки філософії”, через дослідження смислу, що зберігає зв’язність упродовж історії, і “діалогу”, щоразу окремого і виключного, з індивідуалізованими філософами та філософіями. У першому випадку історія зрештою розглядалась як “пришестя смислу”, в другому – як “тотальна комунікація свідомостей”, в якій вирішальну роль відіграє мотивація на універсальне та істине порозуміння. Перше має своїм підґрунтям припущення щодо існування єдиної людської свідомості, смисл якої розкривається через безперервну серію історичних моментів, друге – ґрунтується на припущенні багаторазової появи, перервної низки виникнень, кожне з котрих має власний сенс. І те і те прочитання історії хибує. Позаяк, в першому випадку, передбачає віру в певну логіку чи-то *телеологію*: історія як плин подій має відбуватись так, щоб у цьому плинні *відбулася людина*, щоб *пришестя* людини було опосередковане. У другому випадку, зводячи комунікацію до діалогу, історію тлумачать як рух, що зав’язується на особах та їхніх вчинках, діях, творах, внаслідок чого економічний, соціальний та політичний фактори розглядаються як впливи на історичних “екзистантів” та їхні діяння. Перехід від історії до логіки означає смерть історії. З другого

боку, якщо йти у протилежному напрямку, історія руйнується не менше, коли ми, так би мовити, “практикуємо історії”, оповідаючи її і як історики, і просто як люди, розчиняючись у безлічі її “фрагментів”.

У такий спосіб, за П. Рікером, відкривається можливість подвійного філософського прочитання історії. І ця можливість є “достатньо повчальною для професійного історика”, тому що “виводить на світло парадокс”, неявно присутній в кожній історії, хоча він прояснюється лише у філософському прочитанні. Цей латентний парадокс полягає в тому, що ми говоримо історія в *однині*, тоді як історія це завше історія людей, тобто маємо на увазі історію у *множині* й визначаємо як науку про людей минулого, бо сподіваємось, що особи виникають як принципово множинні вогнища людства. Зрештою, таке прочитання історії вказує на розуміння історії, з одного боку, як події, з іншого – як структури та оголює *антиномію історичного часу*, котра розкривається лише на рівні філософського осмислення. При цьому антиномія історичного часу не є антиномією смислу та нонсенсу, в тому розумінні, що сенс перебуває з одного боку, а нонсенс – з другого, а є антиномією самого смислу історії, вважає П. Рікер.

С.Б. Кримський теоретично, подібно до того як це робив П. Рікер, не експлікував антиномію історичного часу. Однак його концепт “метаісторії” показує, що суперечність будь-якої історичності, а саме те, що історія вагається між структурою (мовою Кримського “інваріантністю”) та подією (“варіативністю”) – звідки і можливість її подвійного прочитання – наскрізно пронизує філософську рефлексію мислителя щодо історичного процесу. У цьому зв’язку можна вказати й на те, що для Сергія Кримського, як і для П. Рікера, історія, будучи предметом осмислення, парадоксально постає в мисленні *водночас в однині і множині*. Історія як історія людей – це *хронологія* зміни поколінь. Водночас, будучи такою, вона є і співіснуванням поколінь, тобто *хронотопом* “сміслового наповнення” та ціннісного конституювання людиною себе у теперішньому часі (а за Кримським на свідому реалізацію дозвілля та сенсу життя сучасній людині із 600 тис. годин відведеного їй життя припадає лише третина – 200 тис.) У такий спосіб для кожного покоління актуалізується проблема *аксіологічного засвоєння* теперішнього через історичну рецепцію минулого та очікування можливого майбутнього. Це прочитується філософом як “актуалізація інваріантного”, що в історії культури виявляється як інтенція на абсолютне, співпричетного до вишого

буття, а в історії соціуму – як надія на краще. Відтак для Сергія Кримського зберігається можливість як “плеядного”, так і “монадного” прочитання історії, що водночас окреслює перспективу як дескриптивного, власне історичного, так і нормативного, або, як він пише, “метаісторичного” її розгляду.

Отже, історія може бути прочитана як екстенсивний розвиток смислу і як іррадіація смислу з численних духовних вогнищ. Причому жодна людина, занурена в історію, неспроможна впорядкувати тотальний смисл цих випромінювальних смислів. Так, на думку, П. Рікера, кожна “оповідь” бере участь у двох аспектах смислу: як єдність композиції вона робить свій внесок у тотальний порядок, в якому об’єднуються події, а як драматизована нарація вона перебігає від одного історичного вузла до іншого і т. д. І це власне становить зміст антиномії історичного часу, що відкриває таємницю вагання між двома нахилами людей тлумачити історичні події. Тоді як питання історії як “пришестя” свідомості схиляє їх до певного оптимізму, прочитання історії як виникнення вогнищ духовності приводить радше до трагічного бачення неоднозначності людини.

Схоже, що до цього бачення, не дивлячись на всю дотепність своєї (мета)історичної думки, дедалі дужче схиляється й Сергій Кримський. Попри концепції діалогу культур, іронія його висловлювань щодо історичних подій, як і історії в цілому, свідчить не лише про прихований сум, а й про те, що зустріч з історією ніколи не є діалогом. Бо первісною умовою діалогу, і тут треба погодитись із П. Рікером, є те, що *інший відповідає*. Історія ж займає той сектор комунікації, в якому не передбачена обопільність. А позаяк історія не може переступити через цю межу, то вона належить до такої собі односторонньої прихильності і схожа на любов, що ніколи не знає взаємності. Зрештою, як висловлювався Діонісій Златоуст, “Гомер кожному – юнакові, мужу, старцю – дає стільки, скільки хто може взяти”.